¿Qué *deseaban* los situacionistas? (Reflexiones parciales sobre la revolución a partir de Mario Perniola)

Luis S. Villacañas de Castro

Luis Sebastián Villacañas de Castro es licenciado en Filología inglesa por la Universitat de València y becario de investigación del departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la misma universidad, donde prepara su tesis doctoral. Es autor del libro Virtualidad y actualidad. Una introducción a la ontología política contemporánea (2008).

Este ensayo evalúa el posicionamiento crítico de Mario Perniola respecto al movimiento situacionista. Frente a su interpretación, proponemos centrarnos en la cuestión revolucionaria y en su posible estructura, tomando como punto de partida la definición marxista del comunismo como "negación de la negación". Cuando el problema es así revisado, parece disolverse cualquier tentación de analizar el proyecto situacionista bajo un paradigma estético, o a través de una subjetividad poética. Esta reorientación del problema nos permite, además, ampliar el marco teórico para llevar a cabo una inspección unitaria de la revolución, para evaluar los méritos y limitaciones de la propuesta situacionista con más claridad.

This essay attempts to evaluate Mario Perniola's critical account of the Situationist movement by focussing on the revolutionary question and on its structure. This is done in theoretical terms, and takes as point of departure Marx's conception of communism as the "negation of negation". Once the issue is thus relocated, any temptation to analyze the Situationist endeavour in terms of an aesthetic paradigm or a poetic subjectivity is quickly dispelled, and proven in its confu-sion. As a consequence, the theoretical spectrum widens out to allow a unitary inspection of the various theoretical approaches to the revolutionary question, a perspective which shall allow us to judge the merits and underpinnings of the Situationist proposal in an altogether different light.

Palabras clave:
- Negación de la negación
- Subjetividad artística
- Revolución
- Medios/fines
- Objeto/sujeto
- Deseo
- Objeto a.

1.

La pregunta por la negación de la negación, y el comunismo como la respuesta marxiana. La pregunta que da título al presente texto debería posicionarse junto a toda otra serie de interrogantes de la historia de la filosofía contemporánea. Sería equivalente a preguntarse, por ejemplo: *qué deseaba verdaderamente Marx* (¿cómo deberíamos entender su modelo de sociedad *comunista*, esa "*expresión positiva de la propiedad privada superada*" a la que alude en sus *Manuscritos*?); o *qué quería verdaderamente Nietzsche* (¿a qué estructura equivaldría el *superhombre*, figura que emergería como novedad absoluta tras el filtro del eterno retorno?); o bien, finalmente: *qué deberíamos entender por el inconsciente*, realidad que, según Freud, sólo podía comprenderse como "la antítesis contradictoria de lo consciente" ('El hombre de las ratas', 1453).[1]

Todas estas preguntas no sólo tendrían una sintaxis equivalente, sino que serían en sí mismas líneas paralelas avanzando por el espacio y tiempo de la filosofía. Aunque desde diferentes puntos de partida (desde diferentes contextos y con diversa terminología), apuntarían hacia un mismo objeto de búsqueda. Precisamente, este ensayo pretende aproximar la cuestión situacionista a ese *locus* teórico en el que, para el infinito matemático, todas estas líneas de investigación coincidirían. Consideramos que las estructuras conceptuales de Benjamin, Deleuze, Lacan (y, a partir de ellos, de otros tantos pensadores como Negri, Agamben, Žižek, etc.) son respuestas a una misma pregunta que, *en primer lugar*, no puede sino formularse a través del tiempo de diferente manera; y, *en segundo lugar*, que en cada una de sus formulaciones precisas sus interlocutores la vieron como la concreción de la pregunta universal. Pues, de no haber cierta identidad en estas búsquedas, no se habrían producido acercamientos convergentes al problema que agotan las posibilidades de combinar todos estos nombres e ideas (así sucede, por ejemplo, con el de Vattimo a la obra Nietzsche, a través del problema marxiano de la liberación tal y como se propone en *El sujeto y la máscara*; o bien toda la corriente crítica que amalgama el marxismo y el psicoanálisis, o el psicoanálisis con la filosofía nietzscheana).

Ahora bien, respecto de la primera de estas preguntas (sin duda, la más cercana a la obra de los situacionistas), Peter Osborne nos ha vuelto a recordar que el propio Marx postulaba tres diferentes versiones del *comunismo* (HRM, 72-80). Conforme a las leyes de la dialéctica, todas ellas implicaban ya una *negación* del régimen de propiedad privada capitalista, en la medida en que diferían de él. Pero decir esto es tanto como decir nada; pues existe un espectro infinito de negaciones posibles, de entre las cuales sólo una era válida y daba solución al enigma de la historia. Para llegar a ésta, la clave se encontraba en lograr que la negación fuese capaz de resolver todos los niveles de la contradicción que la propiedad privada capitalista implicaba, niveles que —según Marx— quedarían irresueltos hasta que "la oposición entre carencia de propiedad y propiedad… no se la comprenda como la oposición de [o en relación con la oposición entre] trabajo y capital" (*Manuscritos*, 140).[2]

Y esto no lo conseguían ni la negación implicada en el *comunismo grosero* (la mera "generalización y compleción" de la relación de propiedad privada en un régi-

1 El lector encontrará una lista de abreviaturas al final del artículo. Allí donde no se trate de una edición española, la traducción es mía.

2 "En este caso, el alegato era que la propiedad privada —aparentemente una forma legal directa o aproblemática— implica en realidad una relación contradictoria entre dos elementos sociales, el trabajo y el capital, cada uno de los cuales contiene, en sí mismo, una estructura internamente contradictoria" (HRM, 76).

men comunal en el que los participantes poseían los bienes en un grado mínimo e igualitario), ni el mero desarrollo de una estructura formal de igualdad y de libertad, política o no, dentro o fuera de la forma estatal (LCJ, 38). En tanto fuese así, ambas presentaban soluciones meramente *imaginarias* (*Manuscritos*, 142), puesto que no hacían justicia a la realidad de la contradicción. Entre la serie de versiones que Marx presenta de la forma *comunista*, la única que acabará asumiendo como propia será la que se presenta no sólo como la *negación* de la alienación implícita en la propiedad privada burguesa, sino como su *supercesión*, su *apropiación*; no sólo su negación, sino su *negación de la negación*. Escribe Osborne que "si la alienación es una negación de lo humano, la apropiación es la 'negación de la negación' y, por lo tanto, cierto tipo de *retorno*" (HRM, 79).

No tomamos la fórmula de la *negación de la negación* en un sentido estrictamente hegeliano.[3]

Pero tampoco vamos a decir todavía cuál es su contenido, ni su estructura precisa; la tarea de este ensayo consiste precisamente en aproximarse a sus diversas alternativas. Sólo nos interesa recordar que ya habíamos empleado el término *negación de la negación* en el contexto psicoanalítico, y que sólo a partir de esta formulación tan precisa se entiende que Lacan introdujese la categoría de "lo real".[4]

Y, según creo, es así como debemos preguntarnos acerca de las estructuras de Marx, Nietzsche, e incluso Benjamin (recordemos su recurso a la *violencia divina* para superar la oposición entre las dos formas de violencia relacionadas con la esfera mítica del derecho, la que lo funda y la que lo conserva: "La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica" ['Para una crítica de la violencia', 194]). Pues todas ellas se dirigirían hacia cierto *inverso contradictorio* de una *actualidad* que, según los diferentes planteamientos, tomaría la forma de un *régimen de propiedad capitalista*, un *cristianismo decadente*, la *regulación* (y *sublimación* compensatoria) de la sexualidad, etc.

2. El arte como negación (surrealista) *vs.* la revolución como negación de la negación (situacionista). Si bien existen ciertas determinaciones que harán diferentes todas estas soluciones, en este punto ya podemos investigar el primero de los asuntos tratados por Mario Perniola en su libro *Los situacionistas. Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*; se trata de la "*superación del arte*" que aquéllos se proponían realizar (LS, 21-22). Se recoge en este libro la crítica al surrealismo y a su versión del arte, en la medida en que planteaba un esquema dual, conformado por la actualidad *cotidiana* frente a la *artística*. Para la Internacional Situacionista (IS)

> había llegado el momento —escribe Perniola— de desenterrar de una vez por todas los términos al uso, aceptados y asumidos por los surrealistas, para distinguir entre *vida real* (lugar del aburrimiento y de la insignificancia) y *vida imaginaria* (lugar de la maravilla y del sentido), ya que es la realidad misma la que puede ser *maravillosa*. Al atribuir a lo maravilloso un estatus *surreal*, el surrealismo indicó mecanismos de liberación que continúan siendo imaginarios: los sueños, el arte, la magia. … Es más, en la medida en que sigue alimentando la oposición entre una realidad concebida como un ámbito en el que se ejercita la eficacia racional, por un lado, y una irrealidad entendida como el reino en el que se expresa la fantasía irracional, por el otro, el surrealismo está de hecho sustentando el *status quo* (LS, 18).

Tal como acaba de exponerse, la crítica situacionista al surrealismo podría abordarse de dos maneras, según la observemos a partir de sus consecuencias *políticas* o *estéticas*. Desde el primer punto de vista, diremos que, precisamente porque el surrealismo estuvo dispuesto a oponer el *arte* a la *vida cotidiana*, también estuvo dispuesto a mantener esta última intocada. Más aún, el mantenimiento del *status quo* quedaba reforzado cuando al arte se le otorgaba un estatus *surreal* y las dos esferas se organizaban en una clara jerarquía. De esta manera, el vanguardismo surrealista solamente habría expuesto *toda* la verdad del régimen burgués, al incluir en ella la fantasía y los sueños (en contra de un modernismo esteticista que se conformaba con una verdad más inocente y tranquilizadora). Lo cierto es que en ningún sitio tanto como en las obras de Freud se observa que la vida burguesa oscilaba de forma inherente entre estas dos realidades, entre el aburrimiento y lo maravilloso, entre el mundo de la vigilia y los procesos primarios del sueño. Por esto, el burgués era constitutivamente un individuo *neurótico*. Y el mismo esquema se proyectaba sobre el ordenamiento general de toda la sociedad; pues, de igual forma que los obstáculos sociales y económicos que generaba el capitalismo ejercían, a la postre, como su verdadero motor (según Žižek, proporcionaban su *fantasía*, imponiendo un horizonte de limitación que el capitalismo soñaría siempre con superar, tomando fuerza en esa expectativa ['*Objet*', 125-126]), así también la vida burguesa mantenía su dinamismo precisamente en esta contradicción inherente, que la constituía. Frente a ella, el psicoanálisis se ofrecía nada más y nada menos que como la institución más adecuada para una tarea civilizadora que sería infinita y eterna, como el propio orden social.

Ahora bien, cuando observamos el problema desde la esfera del arte, vemos que precisamente porque el surrealismo no estuvo dispuesto a cuestionarse la estructura de la *vida cotidiana*, tampoco vio necesario proponer como alternativa una concepción del arte que fuese más allá de lo que ofrecía su primera *negación* (la fantasía y los sueños). Incluso en la teoría o la topología psicoanalítica, sabemos que estos últimos (los sueños) no implicaban todavía una *negación de la negación* de la actualidad consciente (no mostraban el significado inconsciente del cual los elementos del sueño eran únicamente su cara significante, su *repre-*

Lo cierto es que en ningún sitio tanto como en las obras de Freud se observa que la vida burguesa oscilaba de forma inherente entre estas dos realidades, entre el aburrimiento y lo maravilloso

3 "Su matriz [la de la negación de la negación hegeliana] no consiste en algo que se pierde y se recupera, sino sencillamente en un proceso de pasaje desde el estado A al estado B: la primera, inmediata negación de A niega la posición de A *sin abandonar sus límites simbólicos*, de modo que debe seguirla otra negación, la cual niega el espacio simbólico común de A y su negación inmediata (el reino de la religión es primero subvertido por una herejía teológica; el capitalismo es primero subvertido en nombre de 'reino del trabajo'). La brecha entre la muerte 'real' y su muerte 'simbólica' es esencial: el sistema tiene que morir dos veces. En *El Capital*, Marx utiliza la expresión 'negación de la negación' una única vez, a propósito de la 'expropiación de los expropiadores' en el socialismo, y tiene precisamente en mente un proceso en dos etapas de ese tipo. El punto de partida (mítico) es el estado en el cual los productores poseen sus propios medios de producción; en la primera etapa, el proceso de expropiación tiene lugar *dentro del marco de la propiedad privada de los medios de producción*, lo cual significa que la expropiación padecida por la mayoría equivale a la apropiación y concentración de la propiedad privada" (*El espinoso sujeto*, 81).

4 Lo hace justamente para identificar (a partir de Freud, pero de una manera más explícita) esa instancia precisa respecto a la cual el discurso consciente era una *antítesis contradictoria*. Si en lugar del dualismo *consciente/inconsciente*, Lacan introduce el trío compuesto por lo *imaginario*, lo *simbólico* y lo *real*, la *negación de la negación* sería la operación que lo real habría de haber sufrido en su esquema, en la medida en que éste (lo real) no sería exactamente *reprimido* (de *Verdrängung*) en lo inconsciente (lo cual implica solamente la *negación* básica de la conciencia imaginaria), sino más bien *forcluido* (de *erwerfung*], es decir, excluido directamente del marco simbólico a través de esa *afirmación y negación originaria* que, en su escrito 'Sobre la negación', Freud situaba en el origen mismo de la subjetividad ('Respuesta', 371/387). Como vemos, igual que existían versiones distintas del *comunismo*, dependiendo de la forma de propiedad privada que pretendían negar, así también la distinción entre lo imaginario, lo simbólico y lo real pretende complicar la estructura del inconsciente, distinguiendo dentro de él —por así decirlo— tipos diferentes de negaciones. Lo real, según Lacan, "no puede ya renovarse sino a través de las formas veladas de la palabra inconsciente, pues sólo por la *negación de la negación* permite el discurso regresar a es" ('Respuesta', 372/388). Para la distinción entre *represión* y *forclusión*, en el contexto de su discusión con Ernesto Laclau y Judith Butler, véase 'Holding the Place' (342, nota 4): "El precio que Butler ha de pagar por su rechazo de ciertas distinciones conceptuales es que simplifica en exceso toda una serie observaciones claves para la teoría psicoanalítica. Por ejemplo, cuando defiende que, 'aunque tal vez sea inevitable que toda individuación requiera de cierta *forclusión* para producir el inconsciente (el resto), parece a su →

sentación ['Función y campo', 256-257/267]). Así, tampoco podían mostrar el núcleo traumático *real*.

El mero hecho de que pudiésemos articular la crítica situacionista al surrealismo de dos maneras diferentes ya mostraría el límite conceptual de este último, que se conformaría con plantear la sencilla oposición entre las dos esferas. El problema es que Perniola tampoco atina cuando trata de articular el avance que la posición situacionista habría de implicar. El título de su libro ya revela la tesis principal que define su acercamiento, problemático en la medida en que considera a la IS como una vanguardia artística. Cuando Perniola escribe que los situacionistas creían que la vida cotidiana podía ser *maravillosa* (es decir, que la estructura del sueño podía hacerse realidad), él mismo está cayendo en la trampa que ya criticaran Guy Debord y compañía. Decir de ellos que defendían que "la realidad misma puede ser maravillosa" significa limitar la propia concepción de lo que tanto el arte como la vida podían llegar a ser, para asimilarlas simplemente a la estructura del sueño. Si éste fuera el caso (que no lo es), los situacionistas no habrían ido (formal o teóricamente hablando) más allá del surrealismo, que se limitó a priorizar el valor del sueño sobre el del resto de la vida. Los situacionistas, en ese caso, hubiesen planteado directamente la imposición de las formas del sueño sobre la realidad. Pero esto no es cierto: no trataron de llevar la estructura del arte surrealista a la vida real (un límite interno al surrealismo), sino que quisieron ir incluso más allá del concepto de *arte* surrealista, de su estética, de sus formas, de su maravilla, de su fantasía. Porque querían cambiar la cotidianeidad respecto a la cual todo esto era una reacción. A fin de cuentas, el propio Perniola reconoce que los sueños e imágenes no eran sino el resultado de una subjetividad alienada durante el día, que seguiría siéndolo durante el descanso (LS, 45, 76-77, nota 78). Sólo de esta forma podría la *vida cotidiana* convertirse en algo que no fuese *aburrimiento* (por supuesto), pero tampoco *arte* (ni, por lo tanto, algo *maravilloso*), sino en algo *revolucionario*. Sólo así podría la vida cotidiana convertirse en *todo lo contrario*, es decir, en *su negación de la negación*, y no en una mera introducción de las formas oníricas en la realidad del día a día. Sólo así podría la vida cotidiana dejar de ser tanto *insignificante* como *artística*, para convertirse en *vida* (aunque lo que esta *vida* signifique todavía lo tenemos que explorar).

Esta crítica al surrealismo, que se extiende también al movimiento dadaísta, es la que Debord plantea en el siguiente párrafo:

> El dadaísmo y el surrealismo son las dos corrientes que señalan el final del arte moderno. Aunque de un modo sólo relativamente consciente, son contemporáneas del último gran asalto del movimiento revolucionario proletario; y el fracaso de este movimiento, que los dejó encerrados en aquel mismo terreno artístico cuya caducidad habían nacido para proclamar, es la razón fundamental de su desmovilización. Aunque históricamente vinculados, el dadaísmo y el surrealismo se contraponen. En esta contraposición, que para cada uno de ellos constituye asimismo la parte más consciente y radical de su contribución, se muestra la insuficiencia interna de su crítica, que uno y otro desarrollan exclusivamente en una dimensión. El dadaísmo quiso *suprimir el arte sin realizarlo*, el surrealismo *realizar el arte sin suprimirlo*. La posición crítica elaborada luego por los situacionistas puso de manifiesto que la supresión y la realización del arte son dos aspectos inseparables de una misma *superación del arte* (SE, §191).[5]

De acuerdo con esto, resulta sencillo concluir que los más fieles herederos de la propuesta surrealista no serían los situacionistas, sino los integrantes de las actuales *performances*, forma artística pura y a la vez arte puramente capitalista que (reclutada incluso por el mundo de la empresa para su publicidad) revela cada día su absoluta ineficacia política. Curiosamente, el propio Perniola reconoce a su vez cómo los conceptos propios del situacionismo —el *juego* (LS, 28), el *desvío* (LS, 32), la *situación* (LS, 29-31)— debían alejarse radicalmente de lo que acabaría siendo la actual teoría de la *performance* para ser, siempre y directamente, revolucionarios.

3. MALENTENDIDOS. Perniola elabora su crítica a la IS desde un punto de vista que, curiosamente, sólo queda justificado desde su propia interpretación equivocada del movimiento. Esto es tanto más extraño en la medida en que el autor no carece del aparato crítico, filosófico y teórico que le hubiese permitido entender la propuesta situacionista; antes al contrario. Justamente por esto, sentimos desconcierto al observar el doble procedimiento que ejecuta Perniola: *por un lado*, malinterpreta las propuestas situacionistas y les acusa de decir algo que no dijeron; *por otro*, ofrece como alternativa tesis que él defiende como suyas (nos remite a un libro suyo y anterior, *L'alienazione artistica*), cuando lo cierto es que se trata de las *verdaderas* tesis situacionistas, argumentos que una lectura atenta de las obras de Debord ya las identificaría inmediatamente en su órbita.[6]

Esta estrategia se plantea desde el momento en que el libro se presenta como una "historia crítica de la última vanguardia del siglo XX" (así reza el subtítulo), cuando los situacionistas no tendrían porqué considerarse tal cosa. En contra de la exposición que hasta aquí hemos desarrollado (y en contra, también, del fragmento ya citado de Debord), Perniola se atreve a afirmar que, "al parecer, para los situacionistas, el arte sólo le faltaría la realidad para ser revolución" (LS, 46); o bien que "la tarea fundamental frente a la que se halla la IS es precisamente la de realizar la poesía, es decir, realizar las consignas poéticas que las edades precedentes se han limitado a escribir" (LS, 81). Si bien ésta *no* era exactamente la meta surrealista, *sí* la hemos identificado dentro de su límite conceptual, que no era homologable al situacionista.

La clave tal vez se encuentre en que Perniola ha de afirmar que, por mucho que lo intentaron, los situacio-

Cuando Perniola escribe que los situacionistas creían que la vida cotidiana podía ser maravillosa (es decir, que la estructura del sueño podía hacerse realidad), él mismo está cayendo en la trampa que ya criticaran Guy Debord y compañía

→

vez inevitable que el inconsciente no pueda ser pre-social, sino antes bien cierto modo en lo que *lo social impronunciable* todavía permanece', este argumento emborrona totalmente la distinción entre la *forclusión* que genera lo Real traumático y la *represión* directa de cierto contenido que es llevado a lo inconsciente. Lo que es forcluido no persiste en el inconsciente: el inconsciente es precisamente la parte censurada del discurso del sujeto; es la cadena significante que insiste en la 'Otra escena' y distorsiona el flujo del discurso del sujeto, mientras que lo Real forcluido es un núcleo extimato [externo] dentro del inconsciente mismo".

5 Véase SE, §§ 180-183: "Toda la historia ascendente de la cultura puede entenderse como la historia de la revelación de su insuficiencia, como el trayecto hacia su autosupresión. La cultura es el lugar de la búsqueda de la unidad perdida. En esta búsqueda de la unidad, la cultura, como esfera separada, está obligada a autoaniquilarse" (§180). También: "La innovación cultural depende únicamente del movimiento histórico total que, al cobrar conciencia de su totalidad, tiende a superar sus propios presupuestos culturales y se orienta hacia la supresión de toda separación" (§181). Como vemos, se trata del rechazo a la separación de esferas que es la base de la cultura moderna.

6 Así ocurre con las siguientes citas de *L'alienazione artistica*, con las cuales supuestamente responde a las (falsas) propuestas situacionistas: "El punto de llegada de la teoría crítica es determinar la manera de ser de la revolución, entendida como totalidad real, superación y abolición simultánea del arte y de la economía. … La revolución es la realización del sentido, alienado en el arte, precisamente porque en ella la cualidad de las operaciones y las obras se presenta como *real* y no tiene necesidad de ningún reenvío: operaciones y obras, en su presencia inmediata, se convierten en objeto de experiencia vivida (gozo y conocimiento); es decir, son al mismo tiempo significativas, concretas y reales. Sin embargo, esto no quiere decir que al arte le falte *solamente* la realidad para ser revolución [como, según Perniola, suponen los situacionistas]. El arte es sentido sin realidad, pero *no* el proyecto de la revolución ni su prefiguración ideal. El sentido, en su separación estructural de la realidad, se percibe fatalmente y debe ser reestructurado en sus articulaciones fundamentales para ser real. La revolución es, por lo tanto, la realización del sentido, pero no la realización del arte,

En la mera negación que el arte implica respecto a la vida cotidiana podría Perniola reivindicar para sí, como lo hace, haber teorizado la auténtica negación de la negación

nistas jamás dejaron de ser una vanguardia artística [LS, 148]), para así poder presentar su obra como una historia crítica (pues no denuncia sino esto: su afiliación artística) y no como una *mera exposición* de sus postulados. O lo que es lo mismo: sólo si los situacionistas hubiesen permanecido, de hecho, en la mera *negación* que el arte implica respecto a la vida cotidiana podría Perniola reivindicar para sí, como lo hace, haber teorizado la auténtica *negación de la negación* (revolucionaria). Ante esto, no cabe sino pedir al autor que justificase su interpretación del movimiento, pues es equivocada. Acaso estemos ante el típico caso de quien solamente es capaz de comprender un argumento inteligente si es de su puño y letra, y jamás en los de otros, hasta el punto de malinterpretar sus lecturas para decir que nadie, hasta él, había llegado a la inteligencia de esas mismas conclusiones.

Cabe leer, con todo, la siguiente Nota editorial con la que se presenta esta obra, como posible explicación del peculiar enfoque de Perniola:

> Como bien señala Yves Le Manach, pareciera que la historia de la IS fuera la obra de una sola persona, Guy Debord. Pero la historia de la IS se presenta en primer lugar bajo la forma de una revista con 12 números… El libro de Mario Perniola restaura la dimensión procesual y colectiva de la experiencia situacionista, atendiendo sobre todo a los 12 números de la revista como su obra concreta principal (LS, 9).

Efectivamente, el libro destaca los desacuerdos teóricos que fueron internos a la IS; esta nota da a entender, por lo tanto, que la historia crítica que Perniola presenta, así como su principal conclusión y denuncia, se basa en la lectura de textos de los varios autores situacionistas, alguno de los cuales sin duda pudieron caer en la reducción artística de la que se les acusa. Y, sin embargo, esto no ocurre con Debord, situacionista de principio a fin, y ante cuyos textos cualquier duda conceptual se disipa. Por mucho que no totalice el trabajo de la IS, tampoco se puede leer la IS sin Debord ni sus obras. "En 1967 —escribe éste último hacia 1980, hablando de su famosa obra— quise que la Internacional Situacionista tuviera un libro de teoría" ('Prólogo', 111).

4. La negación de la autoconciencia artística *Vs.* la negación de la negación de la conciencia filosófica. Dentro del marco general de la crítica que plantea Perniola, los dos puntos principales son éstos (sólo después de haber resuelto el primero trataremos el segundo): (1) crítica a un *hiperfuturismo productivista*; y (2) el no haber llevado a cabo una "crítica radical del arte". Esto último les llevó a "permanecer —a pesar de todo— en el ámbito de la autoconciencia artística, la cual, al monopolizar en un plano ideal el sentido, sigue presentándose como una totalidad también en el ámbito del proceso histórico" (*LS* 40). Los Situacionistas serían, así, similares a los surrealistas. El contexto de esta afirmación se encuentra en el libro anterior de Perniola, *L'alienazione estetica*, en el que postula que dentro del orden capitalista la *realidad* y el *sentido* se han escindido, y con ellos la *práctica* y la *teoría*. A la realidad le corresponde la práctica de la *economía*, mientras que el *sentido* reposa sobre el *arte*, que se afianza como la única teoría: "La poesía —apunta Perniola— monopoliza el sentido de una sociedad en la cual la economía monopoliza la realidad" (LS, 45). Con ello el arte tiende, *primero*, a separarse de un mundo absurdo que ha sido entregado en su totalidad a la economía; *segundo*, a concebirse a sí mismo como la única dadora del sentido de ese mundo extraviado. De esta forma, la totalidad que el arte dice representar será necesariamente *trascendente* e *ideal* (LS, 100-101): "Aquí reside la paradoja fundamental [de la autoconciencia artística]: la de una parte que se vuelve autónoma en el momento en que se plantea como todo" (LS, 46-47, nota 45).[7]

¿Debemos señalar que se trata de un esquema asimilable al que ya Feuerbach hiciera en su crítica a la religión, y que Marx recogiera diciendo que ésta "es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad" ('De la crítica del cielo', 40)? Cuando sustituimos el término *religión* por el de *arte*, y el de *mundo* por *economía*, tenemos que "la lucha contra la religión [= arte] es indirectamente una lucha contra ese mundo [= la economía] al que le da su *aroma* espiritual [= artístico]". Y sabemos que, en los *Manuscritos*, el estudio de las relaciones económicas de producción tal y como se concretaban en la propiedad privada capitalista servía para resolver el conflicto.

A partir de aquí, Perniola equipara la idea revolucionaria de los situacionistas a lo que la religión fue para los creyentes, o la poesía para los poetas:

> La poesía puede hablar de todo, de cualquier modo; el teatro puede imitar cualquier acción, en cualquier lugar; las artes figurativas pueden representar cualquier cosa, en el material que sea. No sólo el arte puede tratar o representar cualquier objeto, sino que se apodera hasta tal punto del sentido de objeto tratado o representado que vuelve inútil su supervivencia (LS, 46-47).

Esto le sirve para interpretar los modos de comportamiento interno de los miembros del núcleo situacionista, diciendo que aquello que volvería innecesario la existencia actual del objeto representado (puesto que participaría abstractamente en la totalidad) daría cuenta del *sectarismo* de la IS (LS, 46-50, 148).[8]

Se explicaría así que resolviesen aislar o incluso expulsar, sin dilaciones, a cualquier miembro o colectivo que decidiese adoptar posiciones alternativas a las que abrazaba su núcleo fundador —pues no era necesario hacer a la sociedad partícipe en su estructura (es decir, incluir *realmente* al proletariado) para representarlo.[9]

Siguiendo esta misma línea, el autor se detiene ampliamente en el conflicto surgido en Estrasburgo en

7 "[La categoría artística] se manifiesta como conciencia de la totalidad autónoma en la medida en la que se coloca como categoría separada. La razón de esto reside en la naturaleza ideal, espiritual de tal totalidad que sin embargo se percibe a sí misma como autónoma y autodeterminada. Esa idealidad del arte es complementaria de la materialidad de la economía: espíritu y materia, alma y cuerpo, sentido y realidad. … La autoconciencia artística estima poder asimilar la realidad exterior de toda operación y de todo producto, monopolizando en sí misma su sentido; en consecuencia, considera tal realidad exterior como pura apariencia. Su idealismo no aparece jamás como tal, pero es un descubrimiento de la crítica radical" (LS, 46-47).

8 "Una vez más el desconocimiento del origen y del carácter artístico de la subjetividad situacionista les lleva a transformar lentamente las exigencias fundamentales de una experiencia revolucionaria en un dogmatismo sectario que se contempla a sí mismo. El narcisismo individualista del artista se transforma en un narcisismo de grupo sin abandonar por ello lo esencial de su naturaleza. Ya no es el individuo el que se antoja una totalidad, sino la organización» (LS, 49).

9 "En la base misma de su identificación con el proyecto revolucionario hay un *equívoco* fundamental: su exigencia de absoluto se parece a la resolución del Consejo Obrero de presentarse como único poder, con la importante diferencia de que, mientras el de este último alude a la democracia directa, abierta a todos en tanto que totalidad social autogestionada, la totalidad situacionista atribuida a la subjectividad individual no pasa de ser una pretensión ideal, artística» (LS, 148).

Perniola no es capaz de entender por qué los situacionistas creían firmemente que su idea era más coherente con la totalidad que querían representar de lo que jamás podría serlo cualquier idea o propuesta artística

1966 (LS, 114-118): en un primer momento, los situacionistas apoyaron a un grupo de estudiantes para impedirles después el ingreso, en igualdad de condiciones, en la IS. Esto resultó en la expulsión de los cuatro miembros de la IS que más se habían implicado con el movimiento estudiantil, y que demandaban la plena integración de sus participantes. También se hace referencia a las escisiones que afectaron al grupo en sus primeros años (en el momento en que se fraguaba en su seno la superación del arte), así como las diversas propuestas de intervención que se quedaron por el camino.

Pero lo cierto es que los miembros, ideas y propuestas que se fueron descartando del núcleo central tenían la base común de una aspiración artística, y esto es fundamental. Ahora bien, el problema es que, lejos de considerar estas exclusiones dentro de la lógica de la *negación de la negación* que la IS perseguía, Perniola (fiel a su perspectiva de que esta última continuó funcionando siempre como una vanguardia artística) las interpreta como meras *negaciones* arbitrarias, exclusiones que llevó a cabo una propuesta artística en contra de otra; es decir, las entiende como la expresión de una decisión de mando *narcisista* y antojadiza que excluyó una posición equiparable, razonable y similar, como un conflicto entre artistas. Perniola no es capaz de entender por qué los situacionistas creían firmemente que su *idea* era más coherente con la totalidad que querían representar de lo que jamás podría serlo cualquier idea o propuesta artística; no es capaz de entender por qué defendían para sí una relación de privilegio con la totalidad social, privilegio que no estaban dispuestos a reconocerle a las vanguardias artísticas. No percibe, por lo tanto, que la *idea* situacionista (aquello daba sentido a una realidad que carecía de él) no podía ser un *poema*, ni una *obra de arte*, ni una pieza de *teatro*, ni motivo o ejemplo alguno del arte figurativo, pues no era un *objeto artístico* (no era un objeto, en realidad), en contra de todas las alternativas que Perniola puso en circulación en la cita anterior (LS, 46-47). Se trataba, nada más y nada menos, de una *idea filosófica* —idea que, además, vendría a cuestionar la categoría misma de *objeto*.

Nuestro autor no distingue entre el sentido del *arte* y el de la *filosofía*. Y mucho me temo que Debord fue un filósofo revolucionario marxista. A juzgar por su crítica al sectarismo de la IS, Perniola parece defender la tesis (paradójica) de que la mejor manera de realizar la crítica del arte que hubiese sacado a la IS de su supuesta autoconciencia artística consistiría en que el colectivo hubiese sido menos dogmático, en haber aceptado propuestas artísticas, dialogar con ellas, etc. Pero, como máximo, esto hubiese llevado a la *inter-subjetividad artística*. Los situacionistas, en cambio, mostraron el más dogmático de los rechazos frente a estas propuestas, y decidieron deshacerse del arte. Con sentido común, afirmaron que *no* existía una *verdadera* autoconciencia artística, sino solamente la autoconciencia filosófica. Y ésta implica, entre otras cosas, vencer cualquier tentación de salvar el arte o la religión. De la misma forma que la versión del *comunismo* en Marx iba desgajándose de sus versiones anteriores que sólo alcanzaban una negación parcial, así también el núcleo de sentido de la IS se fue consolidando al oponerse y al negar las soluciones artísticas. Así también, frente la fe arbitraria y narcisista de quien defiende que el verdadero arte es *esto* o *aquello*, la idea de revolución que alcanza la filosofía sería asimilable a ese "enigma resuelto de la historia [que] sabe que es la solución" (*Manuscritos*, 143), como Marx habla de su definición del *comunismo*.

5. Crítica, revolución y totalidad. Se afirma aquí, *por un lado*, la correspondencia entre la *verdadera* filosofía y la *verdadera* revolución, pues en ambos casos se trata de partir de la actualidad y llegar a su antítesis contradictoria. *Por otro*, se comprende fácilmente el vínculo entre la revolución y la crítica a la totalidad (a todo lo dado), incluso a la belleza que emerge dentro de lo dado como compensación. No podemos hablar, así, de una revolución artística o económica, democrática, cultural, sexual, medio ambiental, etc., en la medida en que estas adjetivaciones implicarían ya una concreción que dejaría intacta otras partes de la realidad.[10]

Precisamente, conceptos como *supeditación real* o *capital social*, según van tomando forma hacia el final de *El Capital* y en los propios *Grundrisse* (términos desarrollados después por Negri, en soledad o en compañía), también el concepto de lo *espectacular integrado* en la obra de Debord (CSE, 20), e incluso el de *biopoder* o *biopolítica*, instalan de inicio la teoría en un marco en el que la realidad entera se hallaría permeada por la separación que implica la relación capitalista.

Efectivamente, esta separación se encuentra en la raíz de todos los problemas; pero el hecho de que todavía no haya sido superada (el hecho de que la contradicción de la propiedad privada no haya sido resuelta) todavía mantiene vigente la posibilidad de la *revolución total*,[11] de la absoluta positividad… ¿En qué consiste ésta? Tal es la cuestión que había que interrogar desde el punto de vista de la IS; tal es la pregunta que Perniola no se hace, y a la que nunca responde (aunque ofrece algunas pistas). Dejarse arrastrar hasta el límite que esta cuestión nos plantea, nos permite a su vez discriminar verdaderamente el núcleo de diferentes propuestas teóricas, que entonces emergen (a pesar de sus momentáneas coincidencias) en su distinción plena (HRM, 72-73).

Podemos decir que, en términos de teoría marxista, la innovación fundamental de Debord consiste en plantear que la *imagen* es la estrategia que el capitalismo emplea para esconder la separación que él mismo alimenta. Su archiconocida definición del espectáculo —aquello que "no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizadas por las imágenes" (SE, §4)— afirma que el conjunto de las relaciones mercantiles se ve reforzado por el marco de una *imagen*, imagen que *une*, y no sólo porque la gente se siente unida al mirarla (así sucede en cualquier

10 "Cuando el proletariado descubre que su propia fuerza, exteriorizada, contribuye al refuerzo permanente de la sociedad capitalista… descubre también, por su propia experiencia histórica concreta, que es una clase totalmente enemiga de toda exteriorización inmóvil y de toda especialización del poder. Es portador de *una revolución que no puede dejar nada fuera*, de la exigencia de la dominación permanente del presente sobre el pasado y de la crítica total de la separación; y es en ella en donde ha de encontrar la forma de acción adecuada. Ningún paliativo cuantitativo de su miseria, ninguna ilusión de integración jerárquica, remediará de forma duradera su insatisfacción, pues el proletariado no puede reconocerse verazmente en una ofensa concreta que hubiera sufrido ni, por tanto, *en la reparación de una ofensa concreta*, ni siquiera de un gran número de ofensas, sino únicamente en la *ofensa absoluta* de haber sido expulsado al margen de la vida" (SE, §114).

11 "Los situacionistas entienden el concepto de totalidad no sólo en sentido negativo (como rechazo total), sino también en sentido positivo (como realización total)" (LS, 74).

Esta dicotomía entre objeto y sujeto se entenderá mejor si se extrapola a la de medios y fines, para la que el objeto nunca sería un fin en sí mismo, sino un medio para obtener un fin que no reside sino en el propio sujeto

espectáculo, donde la gente nunca se mira, y por eso es tan siniestra la visión que uno tiene en cuanto gira su cuello y contempla esos gestos iguales); la clave es que, además, la misma imagen aparece siempre como la *representación* de cierta unidad *total* e *imaginaria* (pues no se corresponde con ninguna actualidad social, impedida por el capitalismo y su esquema de *propiedad*), a saber: el Estado, la patria, el bienestar común, el globo terráqueo, la riqueza, etc.

Y en este punto es posible realizar una asociación lacaniana: de la misma forma que el *objeto a* de Lacan (siempre voz, pecho, mirada…) se ayudaba de un cuerpo cualquiera para fijarse como fantasma, y de la misma forma que sólo entonces sentía el sujeto que podía superar su incompletad o insatisfacción original (precisamente porque su deseo se concretaba, porque el sujeto pasaba a imaginarse sólo en relación a ese fantasma: como aquel que lo oía, que lo miraba),[12] así también el *espectáculo* (y también la *ideología* para Žižek y Althusser) se posiciona en el lugar que ocupa la brecha entre los hombres, en esa separación social externa, justamente para aparentar que él es el puente que la salva. La imagen disfraza el abismo para aparentar que ella es realmente la sustancia que lo llena.

6. Huelga, comunismo y revolución. Pero, tal vez, como mejor se capte la estructura de la revolución sea a través de las categorías de *objeto* y *sujeto*; en la obra de Marx leemos que la contradicción de la sociedad capitalista se manifiesta precisamente en que, dentro de ella, el trabajo es "la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad [de los modos de producción, se sobreentiende], y el capital", y en que, a su vez, "el trabajo objetivo [figura] como exclusión del trabajo" (*Manuscritos*, 140; HRM, 74-76). Esta dicotomía entre *objeto* y *sujeto* se entenderá mejor si se extrapola a la de *medios* y *fines*, para la que el *objeto* nunca sería un fin en sí mismo, sino un *medio* para obtener un *fin* que no reside sino en el propio *sujeto*, en su propia *esencia*. (Como veremos, este último término definiría el acercamiento todavía *idealista-ideológico* que Louis Althusser vendría a criticar en el joven Marx.)

En todo caso, en cuanto lo vemos de esta manera, entendemos *en primer lugar* cómo la revolución no puede ser un *medio* para conseguir el *fin* que supondría, en este caso, el estadio comunista. Antes al contrario, la mayoría de las veces (aunque no en la teoría marxista posterior, en la que este estadio viene dado por la dictadura del proletariado) la revolución participa estructuralmente en la utopía que implica el *comunismo* en la que habría de desembocar, hasta el punto que es su *anticipación* o su *primera muestra*. Desde este punto de vista, la revolución no consistiría sino en proceso revolucionario eterno, indefinido (lo que en palabras de Negri se traduce en un *poder constituyente* que nunca desemboca en un *poder constituido*). Se explica así por qué para Trotsky fue imprescindible que la revolución no cesase, que el socialismo (en contra de lo teóricos estalinistas) no se estancase en un solo país, dado que era en el medio puramente revolucionario donde el ideal alcanzaba su plenitud estructural, su cercanía con el comunismo. Así se lee en su *Teoría y práctica de la revolución permanente*: ésta se convertía así en algo vital, no sólo para el movimiento proletario internacional, sino también para la salud del socialismo soviético, pues la actualización del momento revolucionario en alguna parte de mundo o de la realidad era la única garantía de que la Unión soviética pudiera mantenerse fiel al ideal socialista. (Trotsky sospechaba que, en el caso contrario, la negación de la revolución tomara la forma violenta de la *purga*.)

Y así funcionaba, también para Sorel, el mito de la huelga general, que era *medio* y *fin* al mismo tiempo, y a diferentes niveles, como ya antes sucedía con la *acción moral* kantiana. A pesar de que hallaba su contexto originario en las lógicas de la política y del trabajo, en las que servía como instrumento de presión para conseguir mejoras concretas, la huelga era capaz de trascender estos planos para convertirse en una *huelga general* y *revolucionaria*. En cuanto esto sucedía, ésta adquiría un carácter *mítico* porque, mientras duraba, el ideal del comunismo conseguía actualizarse en la tierra. "Mito en el que el socialismo está enteramente contenido" (*Reflexiones*, 335), Sorel dice que a través de ella los obreros "obtenían una intuición del socialismo que el lenguaje no podía otorgarles con perfecta claridad —y la obtienen como un todo, percibida en un instante" (*Reflexiones*, 364). Aunque en modo alguno debemos confundir qué significa la cualidad mítica para uno y para otro, Walter Benjamin capta, asume y desarrolla toda la tendencia anarquizante de Sorel. Así, reconoce, *por un lado*, que, en la medida en que trasciende las subestructuras económicas y políticas —en la medida en que se plantea, directamente, como crítica a la totalidad y reclama, así, la disolución de la propiedad privada y el Estado sin querer instaurar nada a cambio—, la huelga general se presentaría como un "medio puro" ('Para una crítica de la violencia', 188). Pero, *por otro*, que, en la medida en que ella misma realiza en su interior esa disolución (a través la suspensión transitoria del régimen laboral y los condicionamientos políticos), y en la medida también en que dentro de ella ya no existe el Estado, la huelga general y revolucionaria se convierte en un *fin* en sí misma, y en la anticipación actual del comunismo.[13]

Ahora bien, debemos tener en cuenta que la huelga general revolucionaria reclama la disolución del orden establecido de tal forma que *no* sólo el *trabajo*, la *producción* y el régimen de *propiedad*, sino también el *arte*, la *política*, el *ocio*, la *ciencia*, jamás vuelvan a ser como antes. Y la clave estriba en que difícilmente podemos pensar que la *negación de la negación* de cada una de estas condiciones deriven en algo diferente de la propia estructura de la huelga revolucionaria: debemos hacernos con este argumento. De ahí nuestra afirmación de que el comunismo sería una revolución permanente e indefinida.

12 "Ese *fading* se produce en la suspensión del deseo, por eclipsarse el sujeto en el significante de la demanda —y en la fijación del fantasma, por convertirse el sujeto mismo en el corte que hace brillar el objeto parcial [*objeto a*] con su indecible vacilación" ('Observación', 636/656). También: "Si se nos ha leído hasta aquí, se sabrá que el deseo, más exactamente, se sostiene gracias a un fantasma uno de cuyos pies (por lo menos) está en el Otro, y precisamente el que cuenta, incluso y sobre todo si le ocurre que cojea. El objeto, ya lo hemos mostrado en la experiencia freudiana, el objeto de deseo allí donde se propone desnudo, no es sino la escoria de un fantasma donde el sujeto no se repone de su síncope. Es un caso de necrofilia. [El objeto-causa de deseo] generalmente titubea de manera complementaria al titubeo del sujeto. … Al quedar él solo en presencia, bajo la forma de la voz interior, diciendo las más de las veces cosas sin pies ni cabeza, [el sujeto] ¿no parece significarse suficientemente con ese tachado con el que el significante *$* lo hace bastardo, ese significante liberado del fantasma (*$ ◊ a*) del que *deriva*, en los dos sentidos del término? [es decir, tanto de *derivar* como *desplazar*]" ('Kant con Sade', 760/780-1). Finalmente: "Un rasgo común a esos objetos en nuestra elaboración: no tienen imagen especular, dicho de otra manera, de alteridad. Es lo que les permite ser 'el paño', o para ser más precisos, el forro (sin ser por ello su envés) del sujeto mismo que se considera sujeto de la conciencia. Pues el sujeto que cree poder tener acceso a sí mismo designándose en el enunciado no es otra cosa que un objeto tal. Interrogad al angustiado ante la página en blanco, os dirá quién *es* la boñiga de su fantasma. Es a ese objeto inasible en el espejo al que la imagen especular da vestimenta. Presa capturada en las redes de la sombra, que, robada de su volumen que hincha la sombra, vuelve a tender el señuelo fatigado de ésta con un aire de presa" ('Subversión del sujeto', 798/818).

13 "Esta huelga general muestra claramente su indiferencia respecto a las ventajas materiales de la conquista, en cuanto declara querer suprimir al Estado... [el cual es la] razón de ser de los grupos dominantes, que sacan provecho de todas las empresas de las que el conjunto de la sociedad debe soportar los gastos… [La huelga general] no se produce con la intención de retomar —tras concesiones exteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborales— el trabajo anterior, sino con la decisión de retomar sólo un trabajo enteramente cambiado, un trabajo no impuesto por el Estado, inversión que este tipo de huelga no tanto provoca sino realiza directamente" ('Para una crítica de la violencia', 188).

Dicho esto (y más allá de la contradicción que la dictadura del proletariado implica en este esquema), ya podemos responder a la primera de las críticas que Perniola les hacía a los situacionistas, crítica cuyo tratamiento hemos dejado en el aire. Se trata de una versión de la que tantas veces se ha realizado a la obra de Marx, de un modo especialmente agudo en *El espejo de la producción* de Jean Baudrillard. A saber, la de su *hiperfuturismo productivista* (LS, 88-95). Pues, al igual que el *superhombre* nietzscheano partía del modelo burgués del *artista* para convertirse después en algo totalmente diferente (SM, 187-88, 274-281); y del mismo modo que también lo hacía el *genio* situacionista, que dejaba de corresponderse con la concepción idealista y romántica para dar lugar al sujeto revolucionario (LS, 49), así también los conceptos de *producción* y *trabajo* comunistas se tomaban prestados del ámbito de la economía, pero para trascender su significado concreto, al desprenderse por el camino de toda contradicción interna y negatividad.

7. Dos opciones para la revolución. En todo caso, sea como *trabajo*, *producción* o incluso como aquello que Vattimo postula en la obra de Nietzsche como el marco nuevo de la *interpretación* del superhombre, dos son las posibilidades que Žižek ha identificado para ilustrar la estructura de esta nueva actividad no-alienada que sería propia tanto de la sociedad *comunista* como del momento *revolucionario*. Ambas opciones resultan de una lógica similar, de una estrategia que en cada una de ellas se llevará a cabo en diferente grado. Ambas, además, ejecutan la misma subversión de la relación *medios vs. fines*, *objetos vs. sujetos* de la que ya hemos hablado, y lo hacen desde el punto de vista de un *deseo* que pasará a anclar (aunque en diferente medida) en una relación social en la que la categoría *objeto* ha perdido su primacía. Se configura así el ideal marxista como una relación social entre sujetos plenos. Bien podemos reformular este argumento a través del concepto *valor*; y entonces diremos que el deseo comunista-revolucionario se concreta en una situación en la que no existe un valor más esencial que el de la propia relación social entre sujetos, pues es de ésta de donde emergen siempre los procesos de valorización ulteriores que definen los objetos concretos (por ejemplo: el valor de *uso* o de *cambio*, así como sus *objetos* correspondientes: *el objeto útil*, la *mercancía* y el *capital*). Veremos que esto implicará un acercamiento a la estructura que caracterizaba al sujeto como *ser social* en la obra del joven Marx (*Manuscritos*, 146), estructura que ya venía contenida en la definición del individuo como *ser genérico real*, que también encontramos en otros escritos de este mismo periodo (por ejemplo SCJ, 35).

A partir de esta lógica, Žižek concreta dos alternativas que remiten a dos conceptos de la lógica hegeliana: *negación determinada vs. negación abstracta* ('*Objet a*…', 124-125). La última quedaría asociada a la obra de Giorgio Agamben; la primera a la Negri y Hardt, cuya propuesta (además de ser más ortodoxa desde el punto de vista marxista) podemos asimilar a la de Debord y a la teoría revolucionaria de los situacionistas. La primera opción reclama dos puntos. *En primer lugar*, se trata de concebir una colectividad social (bien sea la multitud, bien el proletariado) cuyas relaciones ya no se encuentran guiadas por la lógica de propiedad privada capitalista; justamente por ello, son capaces de producir conforme a sus propios deseos, y no a las directrices del sujeto ausente del capital. *En segundo lugar*, es importante destacar que estos deseos, a su vez, se conforman en cada instante a través de una comunicación directa que pone en acto la posibilidad de una democracia absoluta y horizontal. Sólo a partir de un lenguaje no mediatizado (de un lenguaje que se ha zafado de la expropiación espectacular) se abre la posibilidad de construir un deseo *en común* entre sujetos, heredero de la estructura *común* que caracteriza al propio lenguaje. Tal deseo será el que tomará las decisiones respecto al mundo de los *objetos*, de los modos y de las formas productivas; y la clave reside en que la comunicación directa que constituye esta sociedad impedirá que los deseos que se ponen en común se disocien del *fin* que caracteriza al sujeto como ser social. Así, a pesar de que el deseo se canaliza a través de la forma-objeto y a través de decisiones que tienen que ver con su producción (por tanto, tienen carácter *medial*), también se relaciona a través de la estructura democrática con el *fin* esencial del ser humano.

En efecto, el propio Perniola reconoce, en su libro, la importancia que el lenguaje común y la comunicación poseen para los situacionistas (aunque no aplique este mismo entendimiento para elucidar su distanciamiento necesario de lo estético): "A los modelos de los teóricos tecnócratas la IS opone el 'modelo' de la *comunicación total*, que implica necesariamente la acción en común" (LS, 79-80).[14]

Sabemos que Debord concretó esta propuesta en la formación de Consejos obreros revolucionarios, también llamados "Consejos de la comunicación" (IS, X, 50/LS, 80):[15] éstos eran la "realización de la comunicación *activa* y directa, que pone fin a la especialización, a la jerarquía y a la separación, lugar en el cual las condiciones de existencia se convierten en 'condiciones de unidad'" (SE, §116). En tanto es así, "en el poder de los Consejos… el movimiento proletario es su propio producto, y este producto es el propio productor. Es su propio fin para sí mismo" (SE, §117).[16]

Pasemos a la segunda opción. Como hemos dicho, para Žižek la *negación abstracta* se ejemplifica en la estructura que se repite en cualquiera de las infinitas figuras que la erudición de Giorgio Agamben va acumulando. Aquí, la *verdadera negación de la negación* del actual régimen jurídico de propiedad capitalista no se concretaría en la posibilidad que los objetos de deseo se derivasen, en cada momento, de la puesta en común entre sujetos plenos que es propia de la utopía democrática. Aceptada la premisa del joven Marx según la cual el ser humano es, esencialmente, *un ser social* (*Manuscritos*, 145-155) (o lo que es lo mismo, que el ser humano no tiene un *fin* marcado, sino que

Perniola reconoce, en su libro, la importancia que el lenguaje común y la comunicación poseen para los situacionistas (aunque no aplique este mismo entendimiento para elucidar su distanciamiento necesario de lo estético)

14 "No hay comunicación posible sin la perspectiva de una iniciativa, de una responsabilidad, de un riesgo compartido. … Es indispensable rechazar incluso la apariencia de diálogo con aquellos con los que dicho diálogo tiene todos los visos de ser irrealizable" (LS, 80).

15 "La comunicación total implica *acción total*; ésta, por lo tanto, se conecta con el advenimiento revolucionario de los consejos, que asumirán todos los poderes: 'Uno de los problemas revolucionarios consiste en federar esta especie de soviets, los consejos de comunicación, con el fin de inaugurar en cualquier lugar la comunicación directa, que no deba recurrir a la red de referencia de la comunicación del adversario (que es como decir el lenguaje del poder)' (IS, VIII, 31). En sentido inverso, el establecimiento de un diálogo verdadero tiene inmediatamente un alcance revolucionario: 'Allí donde hay comunicación no hay estado'" (LS, 80). De forma consecuente, y como si adoptase un estilo similar al que acaba de ser empleado, Giorgio Agamben escribirá lo siguiente: "Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común [su ser mismo en el lenguaje], allí habrá una Tiananmen y, antes o después, llegarán los carros blindados" ('Tiananmen', 55).

16 "Porque la comunidad, de la que el individuo rebelde es separado, es la *verdadera naturaleza social* del hombre" (LS, 130); "El hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales se convertía en un ser genérico que reconocía sus propias fuerzas como fuerzas sociales" (LS, 146).

éste, como su esencia, es construido por la sociedad ['Forma-de-vida', 13-17]), Agamben propone una alternativa mucho más radical: revisar la estructura misma del deseo, evitar que éste tome la forma de objeto. Desde este punto de vista, el autor describe una relación social que se quiere *indeterminada*, y así también la posibilidad de desear una relación comunicativa que no se concrete en ningún *objeto* o *valor* particular y externo a ella, independientemente de que venga impuesto por la lógica capitalista o bien por la inmanencia común de la multitud o el proletariado. Tal sería el deseo puramente *revolucionario*, el que latía bajo la violencia divina de Benjamin, o en la *huelga revolucionaria* de Sorel.[17] (Como vemos, en este caso la definición del deseo del hombre tomaría forma *a posteriori*, en perfecta coherencia con su *fin* social.)

Comentemos estas opciones; si tanto Baudrillard como Žižek tachan de productivista la solución marxista que se concretaría en la *negación determinada* de Negri y de Hardt (y que Perniola hace extensible a los situacionistas), esto es así porque la solución todavía mantiene la vigencia central del concepto de *uso*, de *producción* y el de los propios *objetos*. Así, sin el obstáculo del capital, el deseo de la multitud se concibe erróneamente como una entidad inagotable a la que le corresponderá la máxima productividad, aunque con esto se ilustre simplemente la utopía capitalista ('*Objet a*…', 125). La *negación abstracta* de Agamben, por el contrario, reduce a la mínima expresión todos estos conceptos, pues tanto el *uso*, como la *producción* y los *objetos* dejan de tener importancia cuando el sujeto no desea otra cosa más que *relacionarse* con sujetos puros que jamás se presentan como objetos concretos. De forma consecuente, en la obra del filósofo romano se desea antes la *potencia* que el *acto* ('Forma-de-vida', 13), el *medio* que el *fin*, el *gesto* antes que cualquier proposición de lengua concreta (lo común no sería el lenguaje, sino el *ser-para-el-lenguaje*; ni siquiera la comunicación, sino la *comunicabilidad* ['Notas sobre el gesto', 55]).

8. Dos ejemplos en la obra de Marx. Al respecto de estas estructuras, ciertamente, algunas partes de los *Manuscritos* se hallan más cercanas a la solución de Negri y Hardt. Lejos de abolir la forma *objeto* o la *actividad*, sucede simplemente que, instaurado el comunismo, todo objeto y toda actividad remitirían directamente al ser genérico y social: "El objeto, realización directa de su individualidad, es recíprocamente su propia existencia para el otro hombre y la del otro hombre para él y en sí misma" (*Manuscritos*, 145 y 'La solución al enigma de la historia', 394-395). Así, derribadas las mediaciones institucionales y económicas, la estructura en común de la sociedad aseguraría la primacía perenne del valor social antes que el de cualquier objeto o actividad, que nunca podrían imponer una separación en la sociedad.

Otros textos, por el contrario, se prestan a ser leídos bajo la perspectiva de Agamben, por ejemplo:

> Cuando los trabajadores manuales comunistas se unen, la doctrina, la propaganda, comienza siendo su objetivo. Pero con ello se apropian a la vez una nueva necesidad, el deseo de vivir socialmente, y lo que parecía ser un medio se convierte en un fin. Quien haya visto en Francia las asociaciones de obreros socialistas, conoce ese movimiento práctico en sus resultados más estupendos. Fumar, beber, comer, etc., ya no son su medio de contacto, de unión, sino que les basta la compañía, la asociación, la conversación cuyo objetivo vuelve a ser la sociedad; la fraternidad de todos los hombres no es entre ellos una frase hecha sino realidad ('Una acción comunista real', 397).

A pesar de sus diferencias, las propuestas de Negri y de Agamben se aproximan de una forma común a la primacía que la comunicación y lo relacional adoptan en el nivel de la revolución

Fijémonos bien en que estamos ante el inverso contradictorio de una relación productiva capitalista en la cual el *objeto* = capital se situaba como *fin*, y las relaciones entre los sujetos eran el *medio* para conseguirlo. Este párrafo pone en juego dos lógicas paralelas: (a) en él se ha trascendido el entendimiento de la revolución como mero activismo doctrinal y propagandístico para avanzar hacia un esquema de sociabilidad pura; (b) en él se ha trascendido la perspectiva según la cual (abolida ya su condición de mercancías) habría que restituir a los *objetos* su *valor de uso*, pues se prefiere hacer de ellos una mera excusa, carcasas vacías para la sociabilidad y la comunicación. En ambas casos se ha practicado, pues, el cuestionamiento radical de la categoría *objeto* —bien como *doctrina* y *propaganda*, bien como el *fumar*, la *comida* y la *bebida*. Mientras que la solución de los *Manuscritos* presentaba un *goce* y una *actividad* que son siempre ya *sociales* y *genéricos*,[18] debemos decir que la solución de Agamben plantea una actividad que no sólo se realiza en compañía de otros sujetos, sino que su contenido mismo insiste en la estructura común (social), para no dejarse contaminar (al principio o al final) por la forma de un *objeto* que pudiese ser deseado.

Queda claro que, a pesar de sus diferencias, las propuestas de Negri y de Agamben se aproximan de una forma común a la primacía que la comunicación y lo relacional adoptan en el nivel de la revolución. Por esto, ambas se acercan (aunque en diferente grado) a la *esencia social* del ser humano que el joven Marx defendía en sus *Manuscritos*, concepción cuya utopía *intersubjetiva* Althusser tantas veces criticó por idealista,[19] junto con la metafísica que había detrás. Sin duda, ambas concepciones estaban sostenidas por la defensa de una noción de estructura o *totalidad* plena, completa, en la que nada tenía por qué faltar ('*El objeto de* El Capital', 104-107).

Sin embargo, a pesar de las limitaciones que esta vía mostró en la obra marxista, vale la pena destacar que tanto Negri como Agamben se aproximan a este planteamiento, pero que con ello hacen coincidir sus estructuras desde lugares y mediante esquemas muy distintos. Por ejemplo, en la obra de este último, la *esencia social* del ser humano se reproduce a través del con-

17 Todos estos planteamientos que el movimiento obrero clásico postula para la huelga general son planteados hoy en día por ciertos grupos revolucionarios respecto a la *manifestación*. (Evocan los levantamientos anarquistas de Bétera y otras localidades levantinas, en los años inmediatamente anteriores de la Guerra Civil española). Pues la manifestación puede dejar de ser una mera herramienta ciudadana destinada a reclamar fines concretos en el interior del sistema y se convierte (dado que plantea la suspensión de toda mediatización mercantil y comunicativa) en una oportunidad revolucionaria en sí misma. El argumento es coherente con los cambios, apuntados por Hardt y Negri en la estructura del capitalismo actual, con su dependencia en el lenguaje, la comunicación y los afectos después de una época dominada por el capitalismo industrial, coincidente con la huelga como herramienta revolucionaria. En vez de esperar que los intercambios comunicativos cotidianos de la multitud resulten en la dinámica revolucionaria que subvierta la lógica del capital, esta teoría señala a la *manifestación revolucionaria* como el *locus* en el que se actualiza la *negación de la negación* de una forma pura.

18 Lo eran, bien *inmediatamente* —cuando se trataba de una actividad que uno hace con otro—, o bien de forma *mediata* — "pues incluso cuando yo sólo actúo científicamente, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy social, porque actúo en cuanto *hombre*" (*Manuscritos*, 146).

cepto de una *esencia potencial*, demostrando así que se trata de lógicas estructuralmente idénticas, que se puede llegar al mismo lugar desde el concepto de *relación* que desde el de *potencia*. Existiría, pues, una esencia a-histórica que Agamben articula en la forma de una compleja ontología que bebe de muchas fuentes filosóficas, pero cuyo afluente principal se encuentra en el *aristotelismo*. Negri, en cambio, no ve necesidad de contemplar algo *esencial* en el ser humano. Mientras que Agamben inicia una búsqueda de lo que es *común* a través de la ontología, Negri no concibe lo *común* sino como aquello que es creado por el capital; del mismo modo que no concibe *relaciones sociales* sino a través de la relación económica, y viceversa; del mismo modo que niega que exista una estructura de totalidad sino a partir de la *globalización* comercial. Fuera de las relaciones de producción, no habría ser determinado, ni estructura, pues el capitalismo *produce* lo común, las relaciones entre los sujetos y las cosas.[20]

En tanto es así, Negri explora las posibilidades revolucionarias del hombre *a partir de* las condiciones actuales del capitalismo, materiales e históricas (epistemológicas, no ontológicas): a partir de su modo de producción predominante. Por eso, en última instancia, si el ser humano tiene hoy a su alcance la posibilidad de establecer un régimen de totalidad democrático plenamente comunicativo (si tiene a mano el ideal del lenguaje inter-subjetivo), esto *no* se debe a que ésta haya sido, desde siempre, la íntima posibilidad del ser humano (aquella que no podía sino ser cumplida, pues sólo con ello se haría justicia a la ontología). Antes bien, se debe a que el capitalismo actual se ha vuelto en gran medida *inmaterial*, *lingüístico*, *inter-subjetivo*. Como vemos, el capitalismo marca la tendencia que habría de llevar a su superación, lo cual no significa (y esto es lo que diferenciaría, por ejemplo, este acercamiento del de Lacan) que, una vez nos ha llevado a las puertas mismas del ideal subjetivo, el capitalismo no se convierta en un escollo que es viable y deseable retirar.

9. La variante kafkiana. Junto con las tesis de Negri y Agamben, ¿no podríamos incluir aquí una tercera vía kafkiana, la que encontramos en las actividades que llevan a cabo tantos personajes secundarios? Sin duda, es una opción muy próxima a la de Agamben, quien debió recibirla a través de la obra de Benjamin y su escrito sobre el escritor checo ('Franz Kafka', 91-126), donde se encuentran todas las claves. Pues los personajes de los que estamos hablando se entregan frenéticamente a un trabajo (el *estudio de leyes*, el *rezo*, el *hambre*, la *ayuda*, la *espera*, la *mensajería*, la *construcción* de una muralla china o de una *madriguera*) del que no obtendrán uso, productividad o rendimiento alguno (pues la ley no se aplicará, el Mesías no vendrá, nadie en el circo percibirá al artista del hambre, la actividad jamás será terminada, nadie vendrá, el mensaje no tendrá relevancia, al otro lado no hay enemigos, nadie acecha afuera, etc.) Obviamente, todos estos ejemplos de *actividad* (y vale la pena tener en cuenta la definición aristotélica del término) no se adoptan ni por su contenido concreto ni por el *objeto* o beneficio que pudiesen reportar, sino por una estructura cerrada que ofrece una especie de redención o *inmunidad* frente a las tragedias del mundo. Por oposición a cualquiera de las *acciones* que emprenden los héroes kafkianos, guiadas por un deseo de un objeto concreto, las actividades de los personajes secundarios sólo se vinculan a sus respectivos objetos de forma colateral, como una excusa tan sólo, pues no los desean aunque los tomen en serio. Mientras que Agamben concibe un deseo que no cristaliza en la forma objeto, Kafka platearía la vinculación a un objeto no-deseado, vínculo que por eso mismo ha de ser absoluto y que demanda que se ejecute con un fervor que permite ser descrito como verdaderamente *estajanovista* o como verdaderamente *animal*. Ahí está su paradoja. Con ello, todas estas criaturas extrañas evitan lo que sabemos que les sucede a los héroes protagonistas de estas tragedias: la inevitable postergación del deseo a la que nos condena el psicoanálisis.

Mientras que Agamben inicia una búsqueda de lo que es común a través de la ontología, Negri no concibe lo común sino como aquello que es creado por el capital

10. De la (im)posibilidad del deseo revolucionario. Y es que, en efecto, la posición que el psicoanálisis defiende acerca de la posibilidad del deseo revolucionario será la última conexión que habremos de explorar. Más allá se extiende un acercamiento totalmente nuevo que no hemos querido más que nombrar. A este respecto, Perniola señala que,

> al igual que para Freud, la experiencia artística sería para la IS una especie de fantasma incapaz de realizar verdaderamente el deseo. Sin embargo, a diferencia del psicoanálisis, la perspectiva situacionista no mira al conocimiento de la estructura individual del yo, ni a la explicación de su formación, ni a la elaboración de actividades compensatorias, sino a la efectiva satisfacción del deseo. … En vez de sublimarse en arte, el deseo debe tender hacia la formulación de un proyecto que haga posible su realización. … Plantea así el problema del sentido de la vida y sostiene que las soluciones satisfactorias deben buscarse exclusivamente en el ámbito bien delimitado de las conductas revolucionarias (LS, 29-30).

Queda claro que, al igual que el autor de este párrafo, nosotros también hemos identificado la estructura del deseo situacionista como categóricamente *revolucionario* (para los situacionistas, el deseo sería siempre, *a priori*, *deseo de la revolución*, en tanto que ésta equivaldría a la plenitud de la relación o la estructura social). Ahora bien, a diferencia de Perniola, nosotros no hemos realizado esta identificación simplemente para no definirla y así poder decir, después, que nunca dejó de ser artístico.

Veinte años después de la escritura de *Los situacionistas*, la oposición a concebir, con el psicoanálisis, un deseo inmediatamente social-revolucionario todavía se lee en el libro de Perniola más recientemente traducido al castellano: *Del sentir*. Bajo el lema hegeliano de que "el movimiento del extrañamiento" es "el motor de la cultura moderna", de que "sólo lo extrañado de sí

19 "Las relaciones sociales de producción no son, bajo ningún concepto, reductibles a simples relaciones entre los hombres … y, por lo tanto, a las variaciones de una matriz universal, la inter-subjetividad (reconocimiento, prestigio, lucha, dominación y servidumbre, etc.). … Insisto sobre este punto, por una razón que coincide con el análisis que ha hecho Rancière de algunas expresiones de Marx, donde en una terminología aún inspirada por su filosofía antropológica de juventud, uno podría estar tentado a oponer, al pie de la letra, las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas. Ahora bien, en las *relaciones de producción* están implicadas necesariamente las relaciones entre los hombres y las cosas, en tal forma que las relaciones entre los hombres están definidas allí por relaciones precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción" ('El objeto de *El Capital*', 188-189).

20 "Para mí, que sigo siendo un marxista, lo común es el *trabajo abstracto*: i.e. el ensamblaje de productos y energías de trabajo que es apropiado por el capital y así se convierte en común. Básicamente, es el resultado de la ley del valor. Es el capitalismo el que crea lo común" ('Public Sphere').

tiene realidad" (DS, 39), no se concibe en él una forma de sentimiento colectivo que no esté atravesado por la estética. Así, enlaza el sentir contestatario que emergió a partir de los acontecimientos políticos de los 60 y 70 con una nueva forma de "socialización estética" (DS, 49). Frente a este diagnóstico de una sociedad en la que toda experiencia se ha colectivizado a través de la circulación de infinitas experiencias *ya sentidas* (cosificaciones estéticas que llegan al sujeto como "algo ya percibido, ya pasado a través de la puerta de la percepción" [DS, 65]), Perniola no ve necesario elaborar un sentir que sea *social* y a la vez *revolucionario*. Por eso asocia lo plenamente revolucionario a una concepción a-social de lo *sublime* kantiano, como puro "sentir abstracto y negativo", durante el cual al individuo lo "eleva, por encima de toda determinación positiva, la misma condición inescrutable de la idea de libertad" (DS, 103).[21]

Con ello, por cierto, Perniola parece aproximarse a una teoría del arte post-vanguardista.

Sirva este detalle para concluir nuestra reflexión sobre la visión que Perniola tiene acerca de la IS y resaltar además que, aunque de un modo colateral, el autor acierta cuando destaca la contradicción existente entre el *psicoanálisis* y una concepción del *deseo revolucionario*.

Pero, más concretamente, si quisiéramos adentrarnos en las razones de la impugnación de esta forma del deseo por la teoría psicoanalítica, entonces diríamos que la mera posibilidad de que el objeto de nuestro deseo sea una relación social entre sujetos plenos fue cancelada, no sólo por Freud, sino también por Lacan, para quien (1) el *sujeto* no existe si no es *en* el *deseo*, y (2) el deseo se define siempre en relación a un *objeto*. Que hablemos, pues, de un *objeto de deseo* y de un *sujeto escindido* no es obra de la casualidad, pues Lacan posiciona la emergencia del sujeto en el polo simétrico de su encuentro con el *objeto a*, tal como lo expresa en matema lacaniano: *$ a*. Con todo, vale la pena destacar, *por un lado*, que este objeto (al contrario del los objetos estéticos que describe Perinola) no tiene una forma estética; *por otro*, que su definición se correspondería más al paradigma de Agamben que al de Marx. Ciertamente, el *objeto a* es más *causa de deseo* que algo que lo satisfaga; es decir, lo que volvería a *algo* deseable sería el hecho de que su cercanía nos permite mantener vivo el deseo, mantenerlo abierto, activo, despierto (TLS, 91).[22]

Tal vez nos ayude recordar en este punto el diagnóstico lacaniano de la *anorexia* (y también el cuento de Kafka, 'El artista del hambre'): para Lacan, esta forma de relacionarse con el alimento o la comida delata una manera sintomática de mantener vivo el deseo a través del hambre ('La dirección', 581/601, 608/628). Queda claro, pues, que nos hallamos ante otra variante de la relación entre medios y fines, una en la que la actividad de *desear* se convierte un *fin* en sí misma.

Desde el punto de vista político y ético, esta concepción también tiene consecuencias. Así, la apertura que Agamben (de forma acorde con una esencia potencial del ser humano) pretendía instaurar en el deseo logrando su indeterminación de la forma objeto (lo cual derivaba en una forma de deseo *genérico* —casi ontológico— hacia la mera *sociabilidad*), Lacan solamente la concibe como una apertura que ha de realizarse a través de un *objeto*.[23]

En otras palabras, en contra de la pretensión de Agamben de que deseemos nuestro propio carácter de medianía e in-esencialidad, el sujeto escindido de Lacan no puede concebirse como medianidad pura y no puede, por lo tanto, desear a otro sujeto como tal. Antes al contrario, su medianidad debe ceder a la forma de un objeto-causa de deseo al mismo tiempo que su subjetividad debe ceder (y cede de hecho) a la imagen de un yo imaginario, pura proyección del cuerpo en el espejo que es también un *objeto a*. Si anteriormente la comida, la bebida y el fumar parecían servir, en el texto de Marx, como meras excusas para la socialización de los obreros en su descanso de la revolución o del trabajo, ahora parece que se trate de una excusa ineludible: la presencia del *objeto* aparece como algo estructuralmente necesario para que pueda darse la relación social (también la ética y la política), pues de lo contrario no se podría hacer de ella algo deseable.

A partir de aquí, claro está, quedaría abierta y para analizar la versión revolucionaria a partir de Lacan. Ya hemos apuntado a este respecto el nombre de Althusser; a él habría que añadir, junto a otros, el de Žižek y el de Alain Badiou.

21 "Sin embargo, el punto de llegada del sentir sublime es el aislamiento de todo tipo de sociedad, una especie de misantropía benévola que elude el trato con los hombres para no tener que odiarlos" (DS, 102).

22 "El único objeto inmerso en el deseo es ese 'objeto' (si todavía podemos referirnos a él como objeto) que *causa* deseo. El deseo no tiene un 'objeto' como tal. Tiene una causa, una causa que lo eleva a existencia" (TLS, 91).

23 Hacia el final de sus últimos seminarios, sin embargo, Lacan comienza a inspeccionar la posibilidad de *otra* forma de gozo (que él llama *femenina*) que no tendría al objeto a como causa de deseo, ni a él estaría confinado su gozo; antes bien, lo esquivaría por medio de una concepción del *amor* que Bruce Fink, por ejemplo, en sus estudios sobre Lacan, vincula a la *sublimación* (LTL, 162-163).

Bibliografía y abreviaturas

CSE: G. Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, trad. de L. A. Bredlow, Anagrama, Barcelona, 2003.

'De la crítica al cielo': K. Marx, 'De la crítica al cielo a la crítica de la tierra', en *Marx. Antología*, ed. de J. Muñoz, Península, Barcelona, 1988.

DS: M. Perniola, *Del sentir*, trad. de C. Palma, Pretextos, Valencia, 2008.

El espinoso sujeto: S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. de J. Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 2001.

'El hombre de las ratas': S. Freud, 'Un caso de neurosis obsesiva. (El hombre de las ratas)', en *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, vol. IV.

'El objeto de *El Capital*': L. Althusser, 'El objeto de *El Capital*', en L. Althusser y E. Balibar, *Para Leer* El Capital, trad. de M. Harnecker, Siglo XXI, México, 1973.

'Forma-de-vida': G. Agamben, 'Forma-de-vida', en *Medios sin fines. Notas sobre política*, trad. de M.-Á. Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2001.

'Franz Kafka': W. Benjamin, 'Franz Kafka', en *Ángelus Novus*, trad. de H. A. Murena, Editorial Sur, Barcelona, 1970.

'Función y campo': J. Lacan, 'Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis', en *Escritos*, trad. de T. Segovia, RBA, Barcelona, 2006 (*Obras escogidas*, vol. I). Debido a una complejidad gramatical que a veces roza lo incomprensible, he revisado y modificado la traducción española con ayuda de la última versión inglesa de los *Écrits* (trans. by B. Fink, Norton, Londres/Nueva York, 2006). Además, ésta, a diferencia de la edición castellana, incluye la paginación original

de la edición francesa de la obra, que he incluido siempre al lado de paginación española.

'Holding the place': S. ŽIŽEK, 'Holding the place', en *Modern Critical Thought. An Anthology of Theorists Writing on Theorists*, ed. de D Milne, Blackwell, Londres, 2003.

HRM: P. OSBORNE, *How to Read Marx*, Norton, London/New York, 2005.

IS: Revista *Internacional Situacionista*, cuyos números (como anotan los editores de LS,) han sido publicados por la editorial Literatura Gris (Madrid).

'Kant con Sade': J. LACAN, 'Kant con Sade', en *Escritos*.

'La dirección': J. LACAN, 'La dirección de la cura y los principios de su poder', en *Escritos*.

'La solución al enigma de la historia': K. MARX, 'La solución al enigma de la historia', en *Marx. Antología*.

LCJ: K. MARX, *La cuestión judía. Sobre democracia y emancipación*, trad. de A. Hermosa Andújar, Santillana, Madrid, 1997.

LS: M. PERNIOLA, *Los situacionistas. Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*, trad. de Á. García-Ormaechea, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2007.

LTL: B. FINK, *Lacan to the Letter. Reading 'Écrits' Closely*, Minnesota UP, Minneapolis/ Londres, 2004.

Manuscritos: K. MARX, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1984.

'Notas sobre el gesto': G. AGAMBEN, 'Notas sobre el gesto', en *Medios sin fin. Notas sobre política.*

'*Objet a*…': S. ŽIŽEK, '*Objet a* as social relation', en *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminal XVII*, ed. de J. Clemens y R. Grigg, Duke UP, Durham/Londres, 2006. He tomado este ensayo, cuya traducción se encuentra en castellano en su obra *La suspensión política de la ética* (trad. de M. Mayer, FCE, Buenos Aires, 2005), como una guía implícita para todo este ensayo.

'Observación': J. LACAN, 'Observación sobre el informe de Daniel Lagache', en *Escritos*.

'Para una crítica de la violencia': W. BENJAMIN, 'Para una crítica de la violencia', en *Angelus novus*.

'Prólogo': G. DEBORD, 'Prólogo a la cuarta edición italiana de *La sociedad del espectáculo*', *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*.

'Public Sphere…': A. NEGRI, 'Public Sphere, Labour, Multitude: Strategies of resistance in Empire', Seminario organizado por la Officine Precarie en Pisa el 5 de febrero de 2003, con la participación de Antonio Negri y Paolo Virno, coordinado por Marco Bascetta. El texto puede consultarse en <http://www.generation-online.org/t/common.htm>.

Reflexiones: G. SOREL, 'Selections from *Reflections on Violence* (1906)', *Socialist Thought: a documentary history*, ed. de A. Fried y R. Sanders, Anchor Books, New York, 1964.

'Respuesta': J. LACAN, 'Respuesta al comentario de Jean Hyppolite', en *Escritos*.

RP: L. TROTSKY, *Teoría y práctica de la revolución permanente*, trad. de J. Aricó, Siglo XXI, México, 1983.

SE: G. DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, trad. de J.-L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2005.

SM: G. VATTIMO, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de J. Binagui, Península, Barcelona, 1989.

'Subversión del sujeto…': J. LACAN, 'Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano', en *Escritos*.

'Tiananmen': G. AGAMBEN, 'Tiananmen', en *La comunidad de viene*, trad. de J.-L. Villacañas y C. La Rocca, Pre-Textos, Valencia, 1996.

TLS: B. FINK, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, Princeton UP, New Jersey, 1997.

'Una acción comunista real': K. MARX, 'Una acción comunista real', en *Marx. Antología*.